

PARPOL ISLAM DAN GAGASAN PENERAPAN SYARIAH ISLAM

Dadan Muttaqien*

Abstract

Talking about Islamic Shari'ah implementation in Indonesia should pay attention to Indonesia position in term of relation between Islam and democracy. The theory of relation Islam and democracy can be classified into three schools of thought. Firstly, Islam is more than a democratic system mainly shura. Secondly, democracy is contrary to Islam. Thirdly, democracy on one hand is in accordance with Islam and on the other it is also different from Islam. So besides, to implement Shari'ah should consider the reality of society.

Kata kunci: syari'at, parpol, Indonesia, dan demokrasi

I. Pendahuluan

Pada tahun-tahun ini, terlihat adanya perkembangan aspirasi syariat Islam yang tercermin dari maraknya wacana, sikap, upaya legislasi, hingga tindakan konkrit. Keinginan untuk menegakkan syariat Islam ini bermunculan dari berbagai daerah di Sumatera Barat misalnya ada keinginan untuk legislasi perda bernuansakan Islam, salah satunya tercermin dalam rancangan peraturan daerah (Raperda) yang melarang media massa mengekspos atau menyebarkan hal-hal yang berkaitan dengan kamaksiatan (pornografi).¹ Di Tasikmalaya, sudah dilahirkan Perda Nomor 1 Tahun 2000 yang

* Drs. Dadan Muttaqien, SH, M.Hum. adalah dosen tetap dan kepala Pusat Konsultasi Bantuan Hukum Islam (PKBHI) Fakultas Ilmu Agama Islam UII, Yogyakarta.

¹ Sabili, Jakarta, No. 2 Tahun IX, 18 Juli 2001 hlm. 20.

mengancam siapa saja yang menawarkan atau menyediakan diri, tempat, atau melindungi perbuatan pelacuran dengan denda maksimal lima juta rupiah serta sanksi kurungan minimal tiga bulan kurungan.² Di Cianjur, pada tanggal 26 Maret 2001, 36 Ormas Islam dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) se-Cianjur menyampaikan pernyataan sikap berisi tuntutan penerapan syariat Islam di wilayahnya.³ Di Aceh sekarang ini telah diberlakukannya syariat Islam sesuai dengan Undang-Undang Nomor 24 Tahun 1956 tentang Pembentukan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh.

II. Parpol Islam dan Demokrasi

Peluang parpol Islam untuk menang dengan meraih angka signifikan pada Pemilu 2004 sebenarnya bukan tidak ada. Syaratnya, membangun koalisi. Itu pernah dibuktikan pasca-Pemilu 1999 tatkala parpol Islam bergabung dalam “Poros Tengah”. Koalisi partai-partai Islam ini sangat diperhitungkan dan berhasil menempatkan Abdurrahman Wahid menjadi RI-1. Ihwal kemudian ternyata tidak sesuai dengan yang diharapkan, itu masalah lain. Kenapa pasca-Pemilu 2004 parpol-parpol Islam masih memiliki peluang menjadi tiga besar? Alasannya, di tubuh parpol-parpol nasionalis sekuler juga terjadi fragmentasi. Misalnya PDIP yang pada Pemilu 1999 masih utuh dengan perolehan suara 34 persen, pada Pemilu 2004 cuma memperoleh 19 persen lebih.⁴

John L Esposito (1996),⁵ misalnya, menyamakan istilah Islam politik dengan “fundamentalisme Islam” (ditulis dalam tanda kutip) atau gerakan-gerakan Islam lainnya. Sementara Oliver Roy (1994) cenderung menafsirkan Islam politik sebagai aktivitas kelompok-kelompok yang meyakini Islam sebagai agama dan sekaligus sebagai ideologi politik (*“the activist groups who see in Islam as much a political ideology as a religion”*). Sedikit berbeda dengan Esposito, Roy lebih spesifik merujuk pada apa yang ia sebut sebagai gerakan neofundamentalisme yang antara lain menghendaki pemberlakuan syariat Islam. Istilah radikalisme umumnya dipakai baik oleh kalangan

² *Forum Keadilan*, Jakarta, No. 7, 20 Mei 2001 hlm. 32.

³ *Ibid*, hlm. 30.

⁴ <http://www.freedom-institute.org/index.php?page=artikel&id=152>

⁵ John L. Esposito, 1996. *A Introduction in Politics*, Syracuse: Syracuse University Press, hlm. 78-80

akademisi maupun media massa untuk merujuk pada gerakan-gerakan Islam politik yang berkonotasi negatif seperti “ekstrim, militan, dan nontoleran” serta “anti-Barat/Amerika.”

Dengan kata lain, “kebanyakan dari penegasan kembali agama dalam politik dan masyarakat tercakup dalam istilah fundamentalisme Islam”. Dalam panggung politik domestik, fenomena bangkitnya gerakan-gerakan Islam radikal pasca 1998 ditandai dengan maraknya aksi-aksi yang melibatkan pengerahan massa yang dimotori berbagai kelompok Islam “garis keras” seperti Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir (HT), dan Laskar Jihad (LJ). Kendati ada perbedaan baik dari segi pandangan politik maupun strategi perjuangan, umumnya mereka memiliki persamaan dalam satu hal, yaitu menghendaki penerapan syariat (hukum) Islam di bumi Nusantara. Apabila dicermati sebenarnya ada kesamaan misi dengan beberapa partai politik berasaskan Islam, seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Bulan Bintang (PBB), dan Partai Persatuan Pembangunan (PPP).

Dalam hal hubungan Islam dan demokrasi sekurang-kurangnya terdapat tiga aliran pemikiran:

Pertama, aliran pemikiran yang berpendapat, Islam di dalam dirinya bersifat demokratis tidak hanya karena prinsip *syura* (musyawarah), tapi juga karena konsep-konsep: *ijtihad* (*independent reasoning*) dan *ijma'* atau konsensus atau permufakatan. Secara harfiah *ijtihad* mengandung arti „berusaha semaksimal mungkin melaksanakan suatu pekerjaan tertentu“. Secara teknis mengandung arti, „upaya maksimal untuk meyakini perintah Islam serta maksud sesungguhnya dari perintah Islam yang menyangkut masalah atau urusan tertentu“. ⁶ Hamid Enayat (1988) berpendapat, Islam masih bisa lolos dari salah satu “tes moral demokrasi”, yaitu dengan persyaratan bahwa suatu pemerintahan tidak hanya harus berdasarkan hukum, tetapi dalam segala keputusannya juga harus memperhitungkan kehendak rakyat yang diperintah. ⁷ Persyaratan ini, menurut Enayat, dipenuhi oleh prinsip *syura* dan *ijma'*, yang digali dari al-Quran dan Hadis.

Kedua, adalah aliran pemikiran yang menegaskan bahwa demokrasi bertentangan dengan ajaran Islam. Aliran ini muncul pada 1905-1911 di Iran selama berlangsungnya Gerakan Konstitusional.

⁶ Al-Maududi,

⁷ M. Syafi'i Anwar, 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, hlm. 65

Ketiga, aliran pemikiran yang menyetujui adanya prinsip-prinsip demokrasi dalam Islam, tetapi di lain pihak mengakui adanya perbedaan antara Islam dan demokrasi. Demokrasi dalam sistem Barat suatu negara demokratis menikmati hak kedaulatan mutlak, maka dalam demokrasi Islam, kekhalifahan ditetapkan untuk dibatasi oleh batas-batas yang telah digariskan oleh Hukum Ilahi (Al-Maududi, 1990). Secara historis, cita-cita demokrasi dalam bentuk kebebasan untuk mengemukakan pendapat, berbicara, berserikat, dan berkumpul serta pemerintahan yang berperwakilan telah mengesan dalam pikiran kaum muslim sebagai akibat wajar dari tujuan kemerdekaan dan kesatuan nasional.⁸

Islamolog asal Jerman, Gudrun Kramer (1993) mengatakan, arus utama di kalangan aktivis maupun pemikir Islam dapat menerima elemen-elemen penting dalam demokrasi politik seperti pluralisme (dalam kerangka Islam), partisipasi politik, pertanggung-jawaban pemerintahan (*government accountability*), penegakan hukum, serta perlindungan terhadap hak asasi manusia. Karena, di dalam Islam tidak ada tempat bagi pemerintahan „semau sendiri“ oleh satu orang atau sekelompok orang. Dasar dari semua keputusan dan tindakan dari suatu negara Islam bukanlah keinginan atau kehendak individu, tapi adalah syariat.⁹

III. Konsep Agama, Negara dan Hukum Islam

A. Konsep *al-Din al-Islami* menurut al Quran

Islam adalah *al-din* (*the religoin*). Istilah *al-din* hanya ada dalam al Quran. Dua ayat tersebut pada paragraf berikut dengan tegas menyatakan bahwa Islam adalah *al-din*. Pernyataan ini tercantum dalam surat Ali Imran ayat 19.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ...

Sesungguhnya agama yang diridhai di sisi Allah hanyalah Islam...

Pernyataan yang sama tercantum pula dalam surat Al Maidah ayat 3.

...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

...Pada hari ini Kusempurnakan untuk kamu agamamu dan Kucukupkan nikmat-Ku dan telah Kuridhai Islam sebagai agama bagimu...

⁸ *Ibid.* hlm. 75

⁹ Hamidullah, dkk. 1987. *Politik Islam & Dokumentasi*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, hlm. 87

Pendekatan *al-din* dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan perkataan “agama”. Sesungguhnya secara konsepsional perkataan *al-din* dan “agama” mengandung konotasi masing-masing yang sangat berbeda. Perkataan agama¹⁰ yang sudah lazim digunakan dalam bahasa Indonesia berasal dari bahasa Sansekerta yang memiliki konotasi yang sangat erat dengan tradisi dalam agama Hindu dan Budha. Perkataan *al-din* sebagaimana tercantum dalam dua ayat tersebut di atas merupakan suatu konsep yang terdiri dari dua komponen pokok pengaturan hubungan antara manusia dengan Allah (hubungan vertikal) dan antara manusia dengan manusia dalam suatu masyarakat atau negara, bahkan mungkin pula antar negara serta antar manusia dengan lingkungan hidupnya (hubungan horizontal).

Jadi, istilah *al-din* dalam al Qur'an mengandung konsep bidimensional yang mencakup dua aspek kehidupan manusia yaitu aspek relegius-spiritual dan aspek kemasyarakatan yang bertumpu pada ajaran tauhid (*unitas*). Perlu ditegaskan bahwa apabila kita menggunakan perkataan agama, maka penggunaannya hanyalah untuk memudahkan kita berkomunikasi. Namun apabila digunakan istilah agama Islam, maka konotasi yang dimaksud adalah *al-din al-Islam* dalam konsep Islam sebagaimana tersebut di atas. Perkataan *al-din* dilihat dari sudut bahasa Arab mengandung beberapa makna sebagaimana disimpulkan oleh Muhammad Al-Naquib al-Attas, yaitu: (1) keadaan berhutang, (2) kepatuhan, (3) kekuasaan yang bijaksana dan (4) kecenderungan atau tendensi alamiah.¹¹ Dihubungkan dengan konotasi *al-din* dalam konsep al Quran makna yang paling tepat ialah makna kedua yaitu kepatuhan. Perkataan Islam kecuali mengandung makna kedamaian, kesejahteraan juga berarti penyerahan diri, penundukan dan kepatuhan kepada Allah.¹²

¹⁰ Lihat, W. J. S. Poewadarminta, 1966. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Bagian Pertama, cetakan ke-4. Jakarta: Balai Pustaka, hlm. 21: “Agama segenap kepercayaan (kepada Tuhan, Dewa dan sebagainya) serta dengan ajaran dan kewajiban yang bertalian dengan kepercayaan itu”. Rumusan tersebut lebih dipusatkan pada hubungan manusia dengan Tuhan, karena itu rumusan agama sebagaimana dikutip di atas berbeda dengan substansi yang dicakup oleh *al-din al-Islam*, yang lebih luas dari “religion” menurut pemahaman Barat dan “agama” dalam konteks Hindu dan Budha.

¹¹ Al-Attas, 1983. *Islam: Konsep Agama dan Dasar dari Etika dan Moralitas* Bandung: Pustaka Salman ITB, hlm. 36

¹² Lihat, M. Daud Ali, 1990. *Asas-asas Hukum Islam (Hukum Islam I): Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, hlm. 19-20

Para sarjana muslim¹³ membagi *al-din al-Islami* menjadi tiga komponen yaitu *aqidah*, *syariah* dan *akhlaq*.¹⁴ Ketiga komponen ini merupakan suatu totalitas yang tidak dapat dipisahkan yang di dalamnya terlibat tiga faktor yang saling berkaitan, yakni posisi Allah, manusia, baik sebagai individu maupun sebagai kelompok masyarakat dan alam lingkungan hidup manusia. Aqidah dapat diartikan suatu sistem keyakinan yang bersifat *monotheist* murni yang hanya ada dalam Islam. Syariah merupakan seperangkat kaidah yang mengatur perilaku manusia yang mencakup dua aspek hubungan yakni hubungan vertikal dan hubungan horizontal sebagaimana telah disebutkan di atas. Mengenai hubungan ini seorang sarjana muslim S. Hossein Nasr merumuskan syariah sebagai berikut¹⁵:

“Syariah adalah hukum Tuhan, dalam pengertian ia adalah pelembagaan kehendak-Nya, dengan mana manusia harus hidup secara pribadi dan bermasyarakat”.

Dari uraian di atas, dapat dikatakan bahwa Islam sebagai *al-din* memiliki karakteristik sendiri. Islam bukan hanya sekedar agama yang mengandung seperangkat doktrin ritual, tetapi ia merupakan suatu *pandangan dunia holistik* yang menyeluruh dan sistematis.

B. Hubungan Agama dan Negara

Di Indonesia dengan munculnya dua pandangan atau pendapat dari dua orang sarjana muslim yaitu Nurcholish Madjid¹⁶ dan H. Moh. Sjafa'at

¹³ Salah seorang diantaranya adalah Syaikh Mahmoud Syaltout yang menulis buku berjudul *Islam Sebagai Aqidah dan Syariah*, terjemahan A. Gani, dkk. 1970. Jilid I s/d V Jakarta: Bulan Bintang.

¹⁴ Endang Saifuddin Anshari, 1983. *Wawasan Islam: Pokok-pokok Pikiran tentang Islam dan Ummatnya*. Bandung: Pustaka Salman ITB, hlm. 14-26

¹⁵ Muhammad Tahir Azhary, SH. 2003. *Negara Hukum; Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya Pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Jakarta: Kencana, hlm. 32.

¹⁶ Lihat, H. M. Rasjidi, 1972. *Koreksi Terhadap Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*. Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 55-75. Pada tahun 1970 Nurcholish Madjid melontarkan gagasan “Pembaharuan Pemikiran Islam”. Gagasannya itu memperoleh tanggapan dari Abdul Kadir Djaelani, Ismail Hasan Meutareum dan Endang Saifuddin Anshari. Sebagai jawaban terhadap tanggapan itu Madjid mengulangi gagasannya itu dengan judul “Sekali lagi tentang Sekularisasi”. Kemudian pada tanggal 30 Oktober 1972, Madjid memberikan ceramah di Taman Ismail Marzuki Jakarta, dengan judul “Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia”. Salah satu kekeliruan yang sangat mendasar dari Madjid ialah pemahamannya tentang istilah “sekularisasi”. Ia menghubungkan sekularisasi dengan tauhid, sehingga timbul kesan “seolah-olah Islam memerintahkan sekularisasi dalam arti tauhid”.

¹⁷ Moh. Sjafa'at Mintaredja, 1976. *Sebuah Renungan Pembaharuan dan Pemikiran*

Mintaredja.¹⁷ Madjid mengemukakan dengan keras konsep negara Islam sebagai berikut:

“Dari tinjauan yang lebih prinsipil, konsep “Negara Islam” adalah suatu distorsi hubungan proporsional antara agama dan negara. Negara adalah salah satu segi kehidupan duniawi yang dimensinya adalah rasional dan kolektif, sedangkan agama adalah aspek kehidupan yang dimensinya adalah spritual dan pribadi”.¹⁸

Pandangan Nurcholish Madjid ini jelas telah memisahkan antara kehidupan agama dan negara. Sehingga kritik H. M. Rasjidi terhadap pemikiran Nurcholish Madjid bahwa ia seperti orang yang belum mempelajari al Qur'an dan distorsi itu adalah buatan Nurcholish Madjid sendiri.¹⁹ Pendekatan Nurcholish Madjid tentang negara dari sudut Islam yang mengikuti jalan pikiran sekularisme telah menjebakannya bukan hanya ke dalam pemikiran yang rancu, seperti yang dikritik oleh Rasjidi, juga secara sadar atau tidak, ke alam pikiran yang cenderung berbeda dengan Pancasila, sebagai dasar Negara Republik Indonesia dan pandangan hidup bangsa Indonesia karena sila Ketuhanan Yang Maha Esa “menjadi dasar yang memimpin sila-sila lain”, sebagaimana yang ditafsirkan oleh Bung Hatta. Penafsiran Hatta ini, apabila ditilik dari sudut Islam, maka sila Ketuhanan Yang Maha Esa tiada lain identik dengan prinsip tauhid yang berhubungan secara organik dengan prinsip-prinsip keadilan, persamaan, kebebasan, persaudaraan dan musyawarah.²⁰

Sejalan dengan pandangan Nurcholish adalah Moh. Sjafa'at Mintaredja, yang mengatakan bahwa dalam batas tertentu ada juga pemisahan antara agama dan negara. Argumen yang ia bangun untuk memperkuat pendapatnya itu adalah hadits Nabi saw yang dipahami bahwa “kamu lebih mengetahui urusan duniamu/keduniaanmu”,²¹ tanpa menjelaskan latar belakang lahirnya hadits itu. Dengan konklusi batas tertentu, dalam Islam ada juga pemisahan antara agama dan negara yang menurutnya Islam

Islam dan Politik Islam dan Negara di Indonesia. Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 70-73. Ia juga sebagai mantan Menteri Sosial RI dan Ketua Partai Persatuan Pembangunan (PPP).

¹⁸ H. M. Rasjidi, 1972. *Op. Cit* hlm, 75-109

¹⁹ *Ibid*, hlm. 115.

²⁰ Ahmad Syafi'i Ma'arif, 1985. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, hlm. 152. Lihat, juga M. Abdul Karim, 2004. *Menggali Muatan Pancasila Dalam Prespektif Islam*. Yogyakarta: Surya Raya, hlm. 58

²¹ Moh. Sjafa'at Mintaredja, 1976. *Op. Cit* hlm. 89-91

²² *Ibid*. hlm 91

dapat diartikan baik sebagai agama dalam arti sempit maupun dalam arti yang luas.²² Kalau Islam diartikan dalam arti luas ia tafsirkan sebagai *way of life now in the earth and in the heaven after death*, konsekuensi logis dari penafsiran ini seharusnya ialah Islam merupakan suatu totalitas yang komprehensif dan karena itu tidak mengenal pemisahan antara kehidupan agama dari negara.

Indonesia adalah negara hukum (*rechstaat*) bukan negara yang diatur atas kekuasaan semata. Seperti yang tercantum dalam UUD 1945 disebutkan bahwa: "... maka disusunlah kemerdekaan Indonesia itu dalam UUD Negara Indonesia". Dan dalam penjelasan UUD disebutkan, bahwa negara Indonesia berdasarkan hukum.

C. Sifat dan Hakikat Hukum Islam

Sehubungan dengan sifat dan hakikat hukum Islam, patut dikritik asumsi Noel J. Coulson yang mencerminkan suatu miskonsepsi terhadap hukum Islam. Ia mengatakan: "hukum Islam mendahului dan membentuk masyarakat".²³ Asumsi Coulson tidak mencerminkan fakta sejarah. Karena dalam sejarah Islam ketika Nabi Muhammad saw hijrah ke Madinah dan dipilih sebagai kepala negara Madinah, masyarakat Islam yang terdiri dari kaum Anshor dan Muhajirin secara faktual sudah terbentuk.²⁴ Kemudian pembentukan hukum Islam terjadi secara evolusi bersama proses *kristalisasi ummah* atau komunikasi Islam dalam negara Madinah.

Proses perkembangan hukum Islam pada masa Rasulullah saw selalu didasarkan pada dua dimensi yaitu dimensi duniawi yaitu untuk kepentingan kesejahteraan manusia selama ia hidup di dunia ini dan dimensi ukhrawi yang merupakan perjalanan terakhir dari hidup manusia. Setiap ayat hukum yang ada dalam al Quran selalu mengandung dua dimensi ini, sekalipun ia menyangkut tentang status individu. Karena itu, Joseph Schacht mengatakan hukum Islam sangat berbeda dengan sistem-sistem hukum lainnya.²⁵ Keistimewaan itu, terlihat pada sifatnya yang bidimensional, yaitu

²³ Noel J. Coulson, 1987. *Hukum Islam dalam Prespektif sejarah*. Jakarta: P3M, hlm. 1-2. terhadap terjemahan buku Coulson itu, dapat dilihat kritik Muhammad Tahir Azhary, dalam *Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam dalam Masyarakat* Buletin Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Jakarta, No. 54, hlm. 15-17, serta No.55, hlm. 14-17

²⁴ Muhammad Husein Haikal, 1982. *Sejarah Hidup Muhammad*. Terj. Ali Audah Jakarta: Pustaka Jaya dan Tintamas, hlm. 218.

²⁵ J. Schacht, 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, hlm. 1

²⁶ S. Hossein Nasr. 1983. *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan

mengandung baik segi manusiawi maupun segi ketuhanan (Ilahi).

Sifat bidimensional itu, berhubungan dengan sifatnya yang luas atau komprehensif. Oleh karena itu, tidak setiap orang dapat memahaminya. Maka lahirlah suatu ilmu khusus yang mempelajari dan memahami syariah itu, dan ilmu ini dinamakan dalam bahasan Arab *Fiqh* atau *Fiqhun* (dapat di Indonesiakan: Fikih) yang berarti hasil pengetahuan dan pemahaman manusia terhadap syariah.²⁶ Untuk mendapatkan pemahaman yang baik tentang syariah dan fiqh, maka secara ringkas akan dijelaskan sebagai berikut:

Syariah dan fiqh adalah dua term yang berbeda, tetapi relasi keduanya sangat erat, fiqh tidak mungkin lahir tanpa adanya syariah. Sebab secara kronologis, syariah lahir lebih dahulu dari fiqh. Secara umum syariah mengandung prinsip-prinsip dasar yang *external* karena bersumber dari wahyu Allah SWT yang memang demikian. Sebaliknya, fiqh sebagai hasil pemikiran dan pemahaman manusia yang bersifat *temporer*, artinya mungkin saja ada hal-hal yang dapat ditinjau kembali, sesuai dengan perkembangan budaya manusia, zaman, dan kebutuhan. Hal inilah yang menyebabkan fiqh sebagai ilmu adalah skeptis yang dapat dikaji ulang dan tidak bebas kritik.²⁷ Fiqh berisi rincian dari syariah, karena itu dapat disebut sebagai suatu elaborasi terhadap syariah. Elaborasi yang dimaksud disini adalah kegiatan ijtihad dengan menggunakan akal pikiran *al-Ra'yu*

Tentang keluasan hukum Islam H. M. Rasjidi membaginya ke dalam dua bagian besar yaitu: (1) ibadat, dan (2) urusan masyarakat. Kategori pertama mencakup (1) iman; (2) sholat; (3) zakat; (4) puasa; dan (5) haji. Kategori kedua meliputi: (1) *mua'malat*; (2) *munakahat*; (3) *wiratsah*; (4) *ukubat*; (5) *mukhasamat*; (6) *siyar*; (7) *al-ahkam al-sulthaniyah*.²⁸

Hashimi Wahid, Jakarta: Leppenas, hlm. 11-13. dalam pemahaman S. Hossein Nasr, syariah adalah jalan yang membawa orang kepada Tuhan. Dan syariah adalah jalan yang lebar yang dimaksud untuk semua manusia dengan mana mereka akan mampu mencapai segala kemungkinan yang terkandung dalam kehidupan manusia.

²⁷ Amir Mu'allim dan YUSDANI, 1999. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, hlm. 33

²⁸ H. M. Rasjidi, 1980. *Keutamaan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 25-26. Fathi Osman mengemukakan sistematika hukum Islam sebagai berikut: (1) *al-ahkam al-ahwal-al-syakhsyah* (hukum perorangan); (2) *al-ahkam al-madaniyah* (hukum kebendaan); (3) *al-ahkam al-jinayah* (hukum pidana); (4) *al-ahkam al-murafaat* (hukum acara perdata, pidana, dan peradilan tata usaha negara); (5) *al-ahkam al-dusturiyah* (hukum tatanegara); (6) *al-ahkam al-dawliyah* (hukum internasional); (7) *al-ahkam al-iqtishadiyah wa al-maliyah* (hukum ekonomi dan keuangan).

²⁹ Garaudy merumuskan syariah sebagai berikut; syariah adalah cara hidup yang

Maka sifat hukum Islam yang melekat pada dirinya, sebagai suatu fitrah (sifat asli) yaitu: (1) bidimensional, (2) adil, (3) individualistik dan kemasyarakatan, (4) komprehensif dan (5) dinamis. Dalam hubungan ini, Roger Garaudy merumuskan syariah sebagai berikut:²⁹

“Syariah bukan *code* akan tetapi *mode* (cara) hidup. Ia bukanlah suatu *code*, artinya suatu perundang-undangan konstitusional atau hukum pidana, diambil dari beberapa ayat yang terpisah dari konteksnya, dan dapat diberlakukan secara harfiah artinya - di luar keseluruhan amanat yang memberikan arti kepadanya – tanpa memperhitungkan zaman dan masyarakat yang bersangkutan”.³⁰

Pelaksanaan syariah dan fiqh menurut A. Zaki Yamani, “syariah harus diikuti dari A sampai Z, sedangkan fiqh tidak wajib diikuti dari A sampai Z karena mungkin ada di antara asas-asas dan kaidah itu sangat sesuai untuk keadaan masa lampau, tetapi tidak cocok lagi untuk masa sekarang...”. Perlu ditegaskan, bahwa dalam syariah terdapat asas-asas dan kaidah-kaidah hukum Islam yang abadi sifatnya, sedangkan fiqh, kaidah-kaidahnya tidak bersifat abadi.³¹

IV. Gagasan Penerapan Syariat Islam

Terjadinya tarik-ulur antara Islam Liberal dengan Islam Fundamental menjadi menarik untuk dicermati. Akibatnya, keduanya tidak menemukan titik temu. Namun, diyakini bahwa penerapan syariah secara simbolik menjadi awal perubahan dalam membangun masyarakat utama, masyarakat yang tentram, sejahtera adil sesuai dengan nilai-nilai Islam. Penerapan syariah secara simbolik tidak serta merta menafikan syariah secara substantif, karena proses inilah yang kemudian akan menjadikan syariah simbolik menjadi syariah substantif yang mampu termanifestasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Karena itu, para ulama muhaqqiqin sepakat, bahwa syariat Islam diletakkan di muka bumi ini guna menegakkan dan memberikan kemaslahatan

berasal dari nilai-nilai abadi dan mutlak, diwahyukan dengan jalan keseluruhan amanat al Quran. Cara hidup yang didirikan atas iman kepada kesatuan Tuhan, kesatuan alam yang Ia ciptakan dan telah menjadikan manusia sebagai khalifah-Nya yang bertanggung jawab”. Lihat, Roger Garaudy, 1986. *Mencari Agama pada Abad XX: Wasiat Filsafat Roger Garaudy*, terj. H. M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, hlm.332

³⁰ Muhammad Tahir Azhary, 2003. *Op. Cit* hlm. 43.

³¹ *Ibid.* hlm. 333.

³² Al-Ghazali, 1971. *Syifa' al-Hali Fir'aun Bayan al-Syibh wa al-Mukhil wa Masalik al-*

bagi hamba, baik di dalam maupun di dunia akhirat (baca: Syariat Islam) Sementara Al-Ghazali³² dan As-Syatibi³³ membagi kemaslahatan ini menjadi tiga: pertama, kemaslahatan yang bersifat primer (dharuriyat) kedua yang bersifat sekunder (hajiyat) dan yang ketiga yang bersifat pelengkap (tahsiniyat). Selanjutnya, As-Syatibi memberikan penjelasan terhadap gagasan mengenai urgensi syariah Islam terutama mengenai kemaslahatan. Kemaslahatan primer (dharuriyat) adalah syariah menjadi tiang untuk menegakkan berbagai kemaslahatan di dunia dan di akhirat. Jika tiang-tiang syariat tersebut tidak ditegakkan dan dilaksanakan, maka kemaslahatan dunia dan akhirat akan hilang dan tidak terwujud. Bahkan kerugian dan kerusakanlah yang akan terjadi.

Sedangkan yang bersifat sekunder (hajiyat) adalah sesuatu yang dibutuhkan guna menghilangkan kesempitan, secara lahiriah kesempitan itu mendatangkan kapayahan dan menimbulkan kesusahan, karena tidak didapatnya yang dituntut. Jika kebutuhan hajiyat ini tidak terpenuhi maka orang yang terkena taklif (beban) mengalami kesusahan dan kepayahan, akan tetapi tidak sampai mendatangkan kerusakan dan kebinasaan. Mengenai tujuan syariat Islam yang ketiga, pelengkap (tahsiniyat) Imam As-Syatibi mengatakan bahwa yang dimaksud adalah mengambil sesuatu yang baik dalam adat kebiasaan dan meninggalkan hal-hal yang buruk yang mengotori akalunya. Mengenai sesuatu yang baik dan buruk ini terakomodasi dalam akhlak.

Sejatinya, ketiga faktor di atas menjadi mainstream untuk membangun masyarakat yang bermartabat, menjunjung nilai-nilai kemanusiaan sesuai dengan norma-norma agama. Syariat Islam tidak hanya menjadi diskursus tapi mampu dijadikan pijakan dalam interaksi sosial kehidupan sehari-hari. Untuk itu, mendahulukan kemaslahatan sebagai langkah preventif terhadap hal yang buruk (mafsadat), menjadi sebuah keharusan yang tidak bisa ditawar lagi. Sebagai solusi terhadap krisis yang menimpa bangsa ini maka penerapan syariat Islam mutlak adanya.

Imam Izzudin bin Abdus Salam³⁴ mengatakan, mendahulukan kemaslahatan yang lebih banyak dari mafsadat adalah perbuatan yang baik. Menolak mafsadat yang mengungguli kemaslahatan adalah sesuatu yang

Ta'liil, Bagdad: Matba'ah al-Irsyad, hlm. 159

³³ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, II: 4

³⁴ Izzuddin Ibn Abd al-Salam, tt. *Qawa'id al-Ahkam Fir'aun Masalih al-Anam*, Kairo: *al-istiqamat*, hlm. I:9

³⁵ *Law and Social Inquiry*, Chicago: Winter, 2004

baik. Hal senada juga diungkapkan oleh Ibnu Qayyim, beliau mengatakan, jika kita merenungi syariat Allah yang diturunkan kepada hamba-Nya, maka syariat betul-betul mengimplementasikan dan memelihara kemaslahatan.

Dalam diskursus hubungan antara negara dan hukum keagamaan, Lisa Hajar (2004) mengintrodusir adanya tiga model hubungan, yaitu: Komunalisasi, di mana hukum agama terpisah dari rezim hukum negara; Nasionalisasi, di mana negara memasukkan hukum agama ke dalam rezim hukum nasional; dan Teokratisasi, yang terjadi dalam kondisi jika rezim hukum nasional didasarkan pada hukum-hukum agama tertentu.³⁵ Berdasarkan kategorisasi ini, apa yang berlangsung di Indonesia saat ini, bisa dikelompokkan sebagai nasionalisasi, hukum Islam menjadi salah satu bagian dari sistem hukum nasional.³⁶

Tetapi, bagi sebagian kelompok umat Islam, nasionalisasi saja tidaklah cukup. Mereka kemudian menuntut adanya teokratisasi, di mana hukum Islam diharapkan bisa menjadi landasan bagi seluruh aspek kehidupan bernegara. Sehingga tuntutan untuk memberlakukan syariat Islam di Indonesia, seperti tidak pernah pudar. Hal ini bisa dilihat, misalnya, dalam alotnya perdebatan di parlemen menyangkut pemberlakuan kembali” isi Piagam Jakarta, beberapa tahun lalu. Meskipun bukan isu yang sama sekali baru, isu ini akan sangat rawan dimainkan oleh para capres untuk semata-mata mengeruk dukungan politik dari kalangan umat Islam yang jumlahnya tidak kecil.

Menurut an-Na'im (1994), hubungan antara syariat Islam dan masyarakat sangatlah kompleks dan sulit. Syariat Islam bukanlah hukum dalam pengertian yang teknis. Karena itu, harus disadari bahwa sesungguhnya dengan menerapkan syariat Islam, tidak bermakna bahwa segala hasil-hasil partikular yang dikehendaki akan bisa dicapai begitu saja. Hakikat syariat Islam itu begitu kompleks, dan atas dasar kompleksitas itulah, pemberlakuan syariat Islam di sebuah negara bukanlah hal yang dengan mudah bisa dilakukan oleh negara, pemerintah atau sistem hukum. Bagi an-Naim, apa yang harus kita lakukan adalah terlibat dalam proses yang panjang dan berhati-hati pada penemuan dan pembaharuan prinsip-prinsip syariat Islam, dalam satu upaya untuk menemukan cara-cara yang sesuai dan konstruktif untuk menerapkannya di bawah kondisi-kondisi modernitas. Hukum Islam harus dipikirkan ulang secara kritis, dengan menemukan kembali dan menegaskan prinsip-prinsip abadinya.³⁷

³⁶ Abdul Aziz Thaba, 1996. *Islam dan Negara: Dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, hlm.239

³⁷ Amir Mua'llim dan YUSDANI, 1999. *Op. Cit* hlm. 68

³⁸ Najamuddin at-Tufi, *Syarh*, hlm. 46. Dalam Mu'allim dan YUSDANI, 1999. *Konfigurasi*

Bahkan, secara kritis, Leila Ahmad (1996) mempertanyakan apakah agama dibenarkan untuk membakukan pengulangan bentuk-bentuk budaya eksternal pada masyarakat tertentu di mana agama tersebut diturunkan, atau apakah pencarian dan pemenuhan pesan Islam yang sesungguhnya, mengakibatkan pengingkaran terhadap pentingnya nilai-nilai sebagaimana pada awal-awal pembentukan agama itu. Di sisi lain, dalam konstruksi hukum Islam, al-Syatibi juga meyakini bahwa yang menjadi isu sentral dalam penerapan syariat Islam adalah *maqashid al-syari'ah*. Bahwa yang terpenting adalah menangkap maksud disyari'atkannya sebuah hukum. Bagi al-Syatibi, syari'at pada dasarnya bertujuan untuk menciptakan kesejahteraan publik (*al-maslahah*), baik bagi orang Islam maupun bukan. Karena itu, dengan *maqashid al-syari'ah* ini, yang terpenting adalah merekonstruksi nilai-nilai universal syari'ah. Hukum Islam, seperti tertulis dalam berbagai kitab fiqh, menekankan pada perlindungan jiwa, harta benda, keturunan, hak milik, dan kehormatan. Kelima unsur ini tentu berdimensi universal dan bukan hanya menjadi hak partikular umat Islam. Sehingga, pada dirinya sendiri saja, syari'ah sudah mengindikasikan universalisme.

Puncak universalisme hukum Islam ini dengan sangat baik diungkapkan oleh Najamuddin al-Thufi.³⁸ Bagi al-Thufi, "Di mana ada kemaslahatan, di sana terdapat hukum Allah." Bahkan *al-maslahah* ditempatkan oleh al-Thufi dalam posisi yang sangat tinggi. *Al-maslahah aqwiyu adillatu al-syar'i*. Bahwa secara mutlak, *maslahah* itu merupakan dalil *syara'* yang terkuat. Baginya, *maslahah* bukan semata-mata hujjah ketika tidak terdapat nash dan *ijma'*, melainkan juga harus didahulukan atas nash dan *ijma'* di saat terjadi pertentangan antara keduanya.³⁹

A. Syariat Islam: Suatu keharusan

Sejatinya pemikiran syariat Islam (*fiqh*) menempati dua signifikansi yang kuat antara otoritas pemaknaan terhadap teks (*ayat al-ahkam*) dan pentingnya melihat faktor konteks dalam merumuskan sebuah pemikiran fihiyyah. Dari persepsi ini, kemudian muncul dua pandangan tentang keberadaan hukum Islam. *Pertama*, terdapat asumsi bahwa hukum Islam itu, seperti yang dikemukakan oleh pemikir Ignaz Golziher, adalah bersifat teoretis (*the divine law*); suatu ketentuan baku yang ditetapkan oleh pembuat

Hukum Islam, Yogyakarta: UII Press, hlm. 55.

³⁹ S. Hossein Nasr. 1983. *Op. Cit.*, hlm. 37-40

⁴⁰ Lihat, Hazairin, 1974. *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, Jakarta: Tintamas.

hukum (*syari*). *Kedua*, pandangan yang menyatakan bahwa hukum Islam dapat berubah serta adaptif terhadap kondisi sosial umat manusia. Dengan alasan bahwa fiqh merupakan hasil dari proses ijtihadi, yang akan selalu terkait dengan aspek metodologis serta otoritas interpretatif dari sebuah hukum. Oleh karenanya, tidak bisa dilepaskan dari entitas kemanusiaan itu sendiri, bahwa hukum harus memperhatikan *social demand*. Di sinilah kemudian muncul pemikiran untuk melakukan pemikiran ulang terhadap pemikiran fiqh masa formatif syariat Islam yang banyak mengedepankan pemahaman formalitas hukum ketimbang esensi hukum itu sendiri.

Esensi hukum yang ditawarkan oleh As-Syathibi, maupun yuris kontemporer seperti Yusuf Al-Qardhawi, Fazlur Rahman atau yuris yang secara tidak terang-terangan menyebutkan esensi hukum; akan tetapi pemikiran kontekstual terhadap hukum yang dipelopori oleh Al-Ghazali, Josep Schact, As-Syaukani, dimaksudkan sebagai nilai dasar (*the fundamental values*), serta karakteristik bagi hukum itu sendiri.

Bertolak dari pemahaman ini, pemikiran fiqh secara historis berkembang sesuai dengan latar sosial yang melingkupinya. Dalam konteks keindonesiaan, pemikiran hukum Islam sepertinya lebih banyak didominasi oleh warna aliran yang antiperubahan, *at least* pada masa sebelum 1989. Yang dimaksud adalah perubahan substansial yang meliputi esensi materi hukumnya. Ketergantungan pada teks fiqh klasik yang begitu kuat, dan sempitnya peluang untuk menciptakan syarah interpretatif ketimbang syarah normatif, serta minimnya *respons socio-religious* terhadap kasus-kasus hukum yang banyak terjadi membuktikan ketidakberdayaan hukum Islam.

Munculnya gagasan pembahasan hukum Islam, reaktualisasi dan kontekstualisasi hukum Islam yang banyak dikemukakan oleh tokoh-tokoh hukum Islam Indonesia, seperti Hazairin⁴⁰, Hasbi Assiddiqie⁴¹, A Hassan, dan Ahmad Hanafi⁴² tidak banyak mendapatkan respons dari masyarakat muslim secara umum. Ide-ide mereka seakan terkubur oleh fanatisme masyarakat terhadap kitab-kitab kuning. Baru sejak diperkenalkannya urgensi pluralisme pemikiran hukum lewat Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang disahkan dengan Inpres Nomor 1 Tahun 1991, gagasan yang terpendam lama itu mendapat angin segar untuk bangkit kembali. Setidaknya adanya respons positif

⁴¹ Lihat, Hasbi Assiddiqie, 1987. *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.

⁴² Lihat, Ahmad Hanafi, 1984. *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.

⁴³ Ahmad Fawaid Sjadzili, "Qua Vadis Legislasi Syariat Islam?", Koran Tempo, 16 Mei

masyarakat terhadap kajian sosiologi hukum dan diteruskan dengan terbitnya buku Fiqh Sosial karangan KH Ali Yafie.

B. Gagasan syariat kontekstual

Untuk menuju gagasan tersebut perlu dilakukan perubahan hukum Islam di Indonesia dengan mereformulasi hukum Islam yang menjadi karakteristik tersendiri, bersifat elastis, *adaptable*, *applicable*, dan bermuara pada terciptanya *maqasid al-shari'ah*, yakni kemaslahatan umum. Untuk itu, reformulasi hukum Islam itu hendaknya lebih fokus pada kajian konteks ketimbang kajian teks. 'Gugatan' terhadap dominasi teks fiqh klasik yang banyak dianut secara buta sangat layak untuk dilakukan dengan pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut. Pertama, teks fiqh klasik itu tidak memiliki klasifikasi yang cukup rapi dan ditulis dalam *style* abad pertengahan sehingga kurang mendukung pada efektivitas dan efisiensi administratif. Kedua, fokus (*concern*) kajiannya lebih banyak tentang hal-hal dan isu yang tidak relevan lagi dengan kondisi umat muslim kontemporer. Dan, ketiga, adanya tendensi *scholastic isolation* yang melahirkan fanatisme mazhab dengan menutup diri untuk respek pada kontribusi pemikiran-pemikiran kelompok lain.

Tentu saja gugatan terhadap teks ini bukan berarti meninggalkan teks itu tidak tersentuh, melainkan membacanya secara komprehensif dengan melepaskan dari konteksnya untuk kemudian ditata kembali secara progresif berdasar tuntutan konteks yang baru. Sudah sewajarnya, jika pemikiran hukum Islam di Indonesia dilepaskan dari suatu keterpaksaan politik atau kekuasaan, walaupun kepentingan politik itu tetap menjadi suatu pertimbangan sebagaimana kepentingan sosial dan lainnya yang berada dalam konteks, dan mengarah kepada kemaslahatan umum.

Lebih dari itu, reformulasi harus berangkat dari suatu kepastian metodologi yang disepakati untuk dipakai dalam penetapan aturan-aturan formal. Metodologi istimbat hukum yang memberikan keluwesan pilihan hukum sesuai dengan konteks keindonesiaan tentu harus menjadi pilihan. Untuk itu, momentum perubahan konstitusi yang sekarang lagi digodok, dapat dimanfaatkan umat Islam untuk menawarkan syariat kontekstual yang sosiologis dan adaptif sehingga diterima mayoritas rakyat untuk dimasukkan ke dalam konstitusi yang baru.

V. Kendala Bagi Penegakan Syariat Islam

Apa kendala besar dalam menegakkan syariat Islam di Indonesia? Pertanyaan ini sering dikemukakan dalam berbagai diskusi dan kesempatan. Dari pengamatan penulis adanya kendala yuridis, filosofis, sosiologis, ilmiah, politis, *fikrah* (pemikiran), dan sebagainya. Dari beberapa kendala tersebut di atas, ada dua kendala berat dari segi fikrah (pemikiran), yaitu masih banyaknya umat Islam yang anti, segan, atau takut dengan penerapan syariat Islam, serta belum padunya umat Islam dalam menegakkan syariat Islam.

Seperti pendapat Ahmad Fawaid Sjadzili, jika diamati keberatan tersebut bahkan muncul dari kalangan umat Islam sendiri. Sehingga sering diperdebatkan apalagi legislasi syariat Islam belum tentu tecipatannya keadilan hukum di masyarakat sampai pada satu pertanyaan besar: “Masih relevankah penerapan syariat Islam di Indonesia? Sekali lagi *quo vadis* syariat Islam?”⁴³

Bagi umat Islam, tidak ada pilihan lain selain meyakini bahwa menjalankan syariat Islam merupakan bagian dari menjalani agamanya secara *kaffah* (totalitas). Kalau kini banyak terungkap keinginan untuk menegakkan syariat Islam diberbagai tempat, kelahirannya bukan karena terlanda *euphoria* demokrasi atau reformasi serta kebebasan. Hal itu lahir karena kesadaran umat Islam terhadap perbedaan hukum Barat yang berasal dari akal pemikiran manusia dengan syariat Islam yang bersumber dari dua rujukan hidup yang valid, yakni al Quran dan as Sunnah. Maka hukum Islam dipandang paling sesuai dengan rasa keadilan. Syariat Islam dipandang paling bisa memenuhi lima kebutuhan dasar hidup manusia (*maqashidusy-syariah al-khamsah*), yakni melindungi agama, jiwa, harta, dan keturunan.⁴⁴

Seperti diungkapkan as-Syatibi yang mengatakan bahwa maksud atau tujuan pensyariaan sesuatu pada manusia adalah agar motif atau tujuan seseorang dalam aktifitasnya sesuai dengan kehendak Allah SWT dalam menetapkan hukum. Selama syariah ditetapkan untuk kemaslahatan manusia secara mutlak dan umum, maka semua perbuatan manusia harus berjalan sesuai dengan tujuan dasar syariah tidak boleh ada kontradiksi.⁴⁵

2001

⁴⁴ Topos Santoso, 2003. *Membumikan Hukum Pidana Islam, Penegkan Syariat Islam Wacana dan Agenda*. Jakarta: Gema Insani Press hlm. 85

⁴⁵ Tamyiz Mukharram, M. 2002. “Kontradiksi Dalam Isti’malul haq (ta’asuf), Prespektif Hukum Islam”, dalam *Al-Mawarid*, Edisi IX Tahun 2002. Yogyakarta: Fakultas ilmu Agama Islam UII, hlm. 93.

⁴⁶ Topo Santoso, 2003. *Op. Cit.* hlm. 95.

Kendala kedua adalah belum padunya umat Islam untuk menegakkan syariat Islam. Para pendukung syariat Islam begitu marah bila syariat Islam dilecehkan, tetapi tidak pandai menggalang perlawanan guna mewujudkan harapan itu. Umat Islam belum mampu menggalang sinergi yang besar untuk memperjuangkan penegakan syariat Islam. Lebih memprihatinkan lagi, di antara pendukung penegakan syariat Islam, acapkali menonjolkan metodenya masing-masing dalam mencapai cita-cita itu. Pada saat yang sama, menyerang pemikiran dan usaha umat Islam yang lain.

Satu kelompok mengklaim bahwa satu-satunya metode yang valid adalah dengan mewujudkan lebih dulu suatu “Negara Islam” sebagai satu-satunya solusi untuk pengakan syariat Islam. Satu pihak lain mementingkan perjuangan secara politis dan mengkritik perjuangan kultural dengan membina pemahaman masyarakat. Sementara itu, ada pula pihak yang begitu gigih memperjuangkan tegaknya syariat Islam *to the point* secara langsung dengan cara memberantas setiap bentuk kemaksiatan yang ada dan terlihat di hadapannya dan kurang memperdulikan perjuangan secara yuridis-konstitusional. Jadi tantangan besar umat Islam adalah menggalang satu sinergi besar yang sistematis, konstruktif serta dibekali *hujjah/reasoning* untuk melakukan perjuangan dalam kaitan penegakan syariat Islam.⁴⁶

Daftar Pustaka

- Azhary, Muhammad Tahir, 2003. *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Jakarta: Kencana.
- Al-Ghazali, 1971. *Syifa' al-Hali Fir'aun Bayan al-Syibh wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'lil*, Bagdad: Matba'ah al-Irsyad
- Abd al-Salam, Izzuddin Ibn tt. *Qawa'id al-Ahkam Fir'aun Masalih al-Anam*, Kairo: al-istiqamat
- Anshari, Endang Saifuddin, 1983. *Wawasan Islam: Pokok-pokok Pikiran tentang Islam dan Ummatnya*. Bandung: Pustaka Salman ITB
- Ali, M. Daud, 1990. *Asas-asas Hukum Islam (Hukum Islam I): Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press.
- Al-Attas, 1983. *Islam: Konsep Agama dan Dasar dari Etika dan Moralitas* Bandung: Pustaka Salman ITB.

- Al-Qardawy, Yusuf, 1997. *Fiqh Daulah Dalam Prespektif al Quran dan Sunnah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Amiruddin, M. Hasbi, 2000. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UII Press.
- Al-Munawar, Said Agil Husen 2004. *Membangun Metodologi Ushul Fiqh; Telaah Konsep al-Nadb & al-Karahah dalam Istimbath Hukum Islam*. Jakarta: Ciputat Press.
- 2000. *Fiqh Hubungan Antar Agama*. Jakarta: Ciputat Press.
- Bahtiar, Effendy, 200. *Re-Politisasi Islam; Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik?*. Bandung: Mizan
- Esposito, John L. 1996. *A Introduction in Politics*, Syracuse: Syaracuse University Press.
- Garaudy, Roger, 1986. *Mencari Agama pada Abad XX: Wasiat Filsafat Roger Garaudy*, terj. H. M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang,
- Gaffar, Aziz A. 2000. *Berpolitik Untuk Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hamidullah, dkk. 1987. *Politik Islam & Dokumentasi*, Surabaya: PT. Bina Ilmu
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, 1985. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES.
- Mintaredja, Moh. Sjafa'at, 1976. *Sebuah Renungan Pembaharuan dan Pemikiran Islam dan Politik Islam dan Negara di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Mua'llim, Amir dan YUSDANI, 1999. *Konfigurasi Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press.
- Poewadarminta, W. J. S. 1966. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Bagian Pertama, cetakan ke-4. Jakarta: Balai Pustaka
- Rasjidi, H. M. 1980. *Keutamaan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Santoso, Topo, 2003. *Membumikan Hukum Pidana Islam, Penegkan Syariat Islam Wacana dan Agenda*. Jakarta: Gema Insani Press
- Thaba, Abdul Aziz, 1996. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Press.